

DOI 10.15826/qr.2018.3.330

УДК 821.161.1-312.1Достоевский+811.112.2-312.1Т.Манн+008

**Т. МАНН И Ф. М. ДОСТОЕВСКИЙ:
К ПРОБЛЕМЕ ЭССЕНЦИАЛЬНОГО ДИАЛОГА
МЕЖДУ ГЕРМАНИЕЙ И РОССИЕЙ***

Владимир Гильманов

Иван Копцев

Леонид Мальцев

Балтийский федеральный университет,
Калининград, Россия

**THOMAS MANN AND F. M. DOSTOYEVSKY:
ON THE ESSENTIAL DIALOGUE
BETWEEN GERMANY AND RUSSIA**

Vladimir Gilmanov

Ivan Koptsev

Leonid Maltsev

Baltic Federal University,
Kaliningrad, Russia

This paper deals with the dialogue between East and West in the creative work of T. Mann and F. Dostoyevsky. The dialogue is focused on issues of essentialism: the truth and the simulacrum and the cultural and artistic activity of two different types (will to live and will to die). T. Mann's prose is considered in the context of the author's perception of Dostoyevsky's oeuvre, which allows the authors to single out the main cultural codes and civilizational constants in the creative work of the two authors (the Western Faustian idea of rationality and the Russian idea of the soul). The article seeks to study T. Mann's spiritual and creative antinomies,

* *Citation:* Gilmanov, V., Koptsev, I., Maltsev, L. (2018). Thomas Mann and F. M. Dostoyevsky: on the Essential Dialogue between Germany and Russia. In *Quaestio Rossica*, Vol. 6, № 3, p. 817–832. DOI 10.15826/qr.2018.3.330.

Цитирование: Gilmanov V., Koptsev I., Maltsev L. Thomas Mann and F. M. Dostoyevsky: on the Essential Dialogue between Germany and Russia // *Quaestio Rossica*. Vol. 6. 2018. № 3. P. 817–832. DOI 10.15826/qr.2018.3.330 / Гильманов В., Копцев И., Мальцев Л. Т. Манн и Ф. М. Достоевский: к проблеме эссенциального диалога между Германией и Россией // *Quaestio Rossica*. Т. 6. 2018. № 3. С. 817–832. DOI 10.15826/qr.2018.3.330.

© Гильманов В., Копцев И.,
Мальцев Л., 2018

Quaestio Rossica • Vol. 6 • 2018 • № 3, p. 817–832

which manifest themselves in the writer's motto "Dostoyevsky, but in moderation". The complex interdisciplinary methodology of the research is based on the principle of dialogue between the artistic and the philosophical, the scholarly and the scientific, the religious and the irreligious, and academic and journalistic discourses. A hermeneutic study of literary text means considering it holistically in the context of culture. The authors refer to Dostoyevsky's *Diary of a Writer* and Mann's essays, along with other works by both writers. The main problematic contexts of the study include Friedrich Nietzsche's concept *God is dead* and Oswald Spengler's *decline of Europe*, along with the philosophical ideas of Western postmodernism (including the theory of simulacra by J. Baudrillard), Jung's psychoanalytic studies, and the eschatological diagnoses and forecasts of Russian religious philosophy (V. S. Solovyov, N. A. Berdyaev, and I. A. Ilyin). The main results of the study are related to the opposing ideas of Dostoyevsky's eschatological openness and Mann's temporal dimension, associated respectively with metaphysical transcendence and humanistic immanence based on Kant's philosophy of practical reason. A conclusion is drawn about the isomorphism of Dostoyevsky's prose fiction and journalism and the anti-isomorphism of Mann's fiction and essays. Choosing between the philosophy of the Nietzschean superman and Dostoyevsky's Christ-centred ethics, Thomas Mann opts for Dostoyevsky. However, Mann's perception of Dostoyevsky's ideas retains a dialogical incompleteness, reflecting the insoluble contradiction between the rational and the irrational conceptions of the German classic.

Keywords: T. Mann; F. Dostoyevsky; F. Nietzsche; "Faustian" culture; "Russian idea"; Christocentrism.

Исследуется диалог между Западом и Востоком в творчестве Т. Манна и Ф. М. Достоевского по эссенциальной проблематике (истины и симулякра, культуротворческой деятельности двух разных типов – воли к жизни и воли к смерти). Проза Манна рассматривается в контексте восприятия Достоевского, что позволяет выявить основные культурологические коды и цивилизационные константы в творчестве исследуемых писателей (западная «фаустовская» идея рациональности и «русская идея» сердца). Цель работы – раскрытие духовно-творческих антиномий Т. Манна, наиболее ярко воплотившихся в лозунге «Достоевский – но в меру». Методология исследования базируется на принципе диалога художественного и философского, гуманитарного и естественнонаучного, религиозного и арелигиозного, научно-академического и публицистического типов дискурса. Герменевтическое исследование предполагает понимание художественного текста в целостном контексте культуры. Основными источниками являются «Дневник писателя» Достоевского и эссеистика Манна, а также художественные произведения обоих писателей. К определяющим проблемным контекстам исследования относятся концепции «смерти Бога» Ф. Ницше и «заката Европы» О. Шпенглера, философские идеи западного постмодерна (в том числе учение о симулякрах Ж. Бодрийяра), психоаналитические исследования К. Юнга, эсхатологические диагнозы и прогнозы русской

религиозной философии (В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, И. А. Ильин). Основные результаты исследования связаны с противопоставлением идей эсхатологической откровенности Достоевского и темпоральной мерности Манна, соотносимых с метафизической трансцендентностью и гуманистической имманентностью, основанной на философии практического разума Канта. Делается вывод об изоморфности художественной прозы и публицистики Достоевского и антиизоморфности художественной прозы и эссеистики Манна. Выбирая между философией сверхчеловека Ницше и христоцентризмом Достоевского, Т. Манн делает выбор в пользу Достоевского, однако восприятие им идей последнего сохраняет в себе диалогическую незавершенность, отражает неразрешимое противоречие между рациональным и иррациональным началом творчества немецкого классика.

Ключевые слова: Т. Манн; Ф. Достоевский; Ф. Ницше; «фаустовская» культура; «русская идея»; христоцентризм.

Русско-немецкий культурный диалог в XX в. определяется доминированием морально-этической, а также религиозной проблематики над узкопрагматическими вопросами. Он выходит за пределы конкретно-политической ситуации, сосредоточиваясь на проблеме стратегических перспектив развития универсальной цивилизации и сопутствующих угроз. И с русской, и с немецкой стороны ставится вопрос честности при попытке решения как экзистенциальных, так и эссенциальных проблем. В повести «Записки из подполья» Ф. Достоевский задает предельный по исповедальности вопрос: «Можно ли хоть с самим собой совершенно быть откровенным и не побояться всей правды?» [Достоевский, т. 4, с. 480]. В 1946 г. Томас Манн подчеркивал всю значимость этого вопроса о честности Достоевского на фоне «немецкой беды», которая в работе «Германия и немцы» (1945) характеризуется им как «образ человеческой трагедии вообще» [Манн, т. 10, с. 326]. Свою статью о Достоевском Манн назвал «Достоевский – но в меру», будто намекая, что русская честность непереносима для немца. Из этого тезиса, в свою очередь, встает вопрос: каков главный педагогический итог всматривания Манна в тайну России?

В начале 1860-х гг. Достоевский пишет:

Для Европы Россия – одна из загадок Сфинкса. Скорее изобретется *perpetuum mobile* или жизненный эликсир, чем постигнется Западом русская истина, русский дух, характер и его направление [Достоевский, т. 11, с. 12].

Загадку русского Сфинкса Достоевский разгадал, например, в главе «Влас» из «Дневника писателя» за 1873 г.:

Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно, так, но Христа он знает и носит его в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения. <...> Может быть, единственная

любовь народа русского есть Христос, и он любит образ его по-своему, то есть до страдания. <...>. Повторяю: можно очень много знать бессознательно [Достоевский, т. 12, с. 44–45].

В письме к брату Генриху (27 февраля 1904 г.) Т. Манн пишет: «Я – христианин из хорошей семьи» (op cit.: [Kurzke, s. 262]), будто пытаясь убедить самого себя в правильности решения жениться на Кате Пригсхайм, которую он, судя по письмам, воспринимает «как свершившийся идеал культуры» [Ibid., s. 161]. Биограф писателя Герман Курцке делает едкое замечание о женихе: «Ему импонируют деньги и культура. О любви он упоминает редко» [Ibid.]. Так все же являлся ли Манн христианином? Сразу следует отметить, что гуманизм Манна на деле представляет собой особого рода «мистический имманентизм» в поле напряжения между аполлоническим и дионисийским началами (Ницше), а в западнохристианском дискурсе – между католической доктриной возможности свободы в падшем мире и ее невозможностью в лютеранском понимании. В письме к Эберхарду Хильшеру (8 февраля 1953 г.), пытаясь объяснить состояние своей религиозности, Манн пишет, сравнивая вопрос о вере с вопросом Сфинкса: «Мне, по всей видимости, надлежит просто смотреть Сфинксу в глаза» [[Ibid., s. 262].

Это сравнение Манна имеет прямое отношение к тому, какими глазами «Эдипы» всматриваются в глаза Сфинкса: глазами христианина в духе Достоевского или ироничного протестанта, который, как признается Манн в письме к Райнгольду Шнайдеру (18 декабря 1953 г.), не чувствует своей защищенности в вере, «потому что мой протестантизм, – пишет он, – это всего лишь культура, но не религия» [[Ibid., s. 263].

С точки зрения православия и, в конечном счете, сокровенной сути русской литературы, кроется опасность перепутать «глаза Творца» с «глазами демона». По этому поводу Достоевский пишет в «Дневнике писателя»:

Раз отвергнув Христа, ум человеческий может дойти до удивительных результатов. Это аксиома. Европа, по крайней мере, в высших представителях своей мысли, отвергает Христа, мы же, как известно, обязаны подражать Европе [Достоевский, т. 12, с. 157].

В «большом времени» мировой культуры эта аксиома эсхатологически обострена до предела метаисторической дизъюнкции: или «русская идея» на основе Христа-Логоса, или европейская логика Анти-Логоса, поскольку, «отвергнув Христа», ум человеческий дошел «до удивительных результатов» современной техномагии, но одновременно до границы глобальных угроз, порожденных им же.

Т. Манн честно признался в обширных «Размышлениях аполитичного»: «Я не могу сказать, что я верю в Бога» [Kurzke, s. 265], отражая в этом признании гуманистическую честность интеллектуальной культуры Запада в попытке адаптации к динамике немецкой

истории в такие времена, когда, по Достоевскому, в интерпретации Б. Н. Тарасова, во всей трагической остроте встала проблема «честной неправды или искренней лжи, то есть бессознательной подмены подлинных ценностей мнимыми», в результате чего «извращается и коверкается понятие о добре и зле» [Тарасов, с. 17]. Модальный глагол «*ich darf nicht*», использованный Манном в отношении к вере, заставляет вспомнить главное условие договора с чертом в романе «Доктор Фаустус»: «*Du darfst nicht lieben*» («Ты не смеешь любить») [Манн, т. 5, с. 324]. Здесь проясняется противостояние двух вокативов: тому, который от нечистого, противоположен тот, который от Христа: «А я говорю вам: любите...» (Мф. 5 : 44).

Манн приближается к тому, в чем признается самый честный и самый трагический в этой честности немец – Ницше. От имени германского духа Ницше заявляет в третьей книге «Веселой науки» о смерти Бога, одновременно указывая на убийцу – на человека. Демонстрируя принцип честности, Ницше призывает стать «по ту сторону добра и зла». Манн отнесся к этому призыву Ницше примерно так же, как к Достоевскому: Ницше – но в меру! Ницше и Манн являются воплощением честности немецкого духа, который уже в творчестве Гёте проявляет себя как агенса фаустовского принципа реальности. Но в этой честности, доведенной Ницше до открытого принятия Антихриста, Манн проявляет самую опасную форму искренней лжи в неразличении правды, поскольку в поле напряжения между Ницше и Достоевским он ищет гуманистическую меру, являющуюся, с точки зрения русской идеи, источником опаснейших симулякров как в отношении Бога, так и в отношении человека.

Опасность герменевтической неопределенности в исследовании проблемы Манн – Достоевский связана с вопросом сближения и разбегания культурных метagalactic России и Германии, а также России и Запада в целом. Эта опасность на фоне глобальных угроз стала делом большинства стратегически решающих типов общественного сознания – от естествознания до политологии, вызывая между ними перманентный «конфликт интерпретаций» [Рикёр], а также в конечном итоге «фатальные стратегии» (по Ж. Бодрийяру), порождающие симулятивные гиперреальности, лишенные какой-либо сущностной эквивалентности, включая природную и историческую. Симулякр есть истина, но это истина, скрывающая, что ее нет [Зенкин, с. 8].

В любом «символическом обмене», сведенном Бодрийяром к симулятивной темпоральности, обеспечивающей свободу символической циркуляции за счет систематического «истребления имени Бога» [Бодрийяр, с. 324–386], неизбежно сохраняется тот или иной фактор трансцендентности, что соответствует философии истории Н. А. Бердяева, противопоставившего «безрелигиозную, безбожную цивилизацию Запада» «духу религиозной культуры» той России, в будущее которой он верил [Бердяев, с. 387]. «Борьба этих двух духов, двух типов, – писал Бердяев, – имманентна самому Западу. Это не

есть борьба Востока и Запада, России и Европы. И многие западные люди чувствовали тоску, переходившую почти в агонию, от торжества безрелигиозной и уродливой цивилизации над великой и священной культурой» [Там же, с. 386].

Сложно не заметить этой борьбы в феноменологии творчества Манна, обладавшего безусловным даром пневматологического восприятия духовно-исторической драмы Германии, итогом которой стал демонический национал-социализм, чье появление в культуре Гёте и Шиллера непросто объяснить с точки зрения научной герменевтики.

В знаковой речи 1945 г. «Германия и немцы» Манн заявил, что ему «важно дать нам почувствовать таинственную связь немецкого национального характера с демонизмом». По уточнению автора романа «Доктор Фаустус», эту связь он «познал в результате собственного внутреннего опыта, но о ней нелегко рассказать» [Манн, т. 10, с. 308]. Драматическую и инфрафизическую инспирацию немецкого демонизма Манн выразил в романе «Доктор Фаустус», для которого характерна нарративная динамика от авторской уверенности в гуманистической проясняемости мира до экзистенциального открытия новой, почти фантастической фигуры двойника, проступающего сквозь гуманистический разум, что ясно просматривается в «избирательном сродстве» повествователя доктора философии Серенуса Цейтблома и композитора Адриана Леверкюна. Первый – «человек уравновешенный, по натуре здоровый... приверженный гармонии и разуму» [Там же, т. 5, с. 10]; второй – музыкальный гений, получивший «гениальное время» творческого вдохновения, которое точно соответствует основным признакам времени симулякров, основанного на симфонии «влечения к смерти» с ее особым видом наслаждения.

Вальтер Беньямин так характеризует этот второй антропологический тип: «Его самоотчуждение достигло той степени, которая позволяет переживать свое собственное уничтожение как эстетическое наслаждение высшего ранга» [Беньямин, с. 65]. Поводом для такого диагноза Беньямина послужил прежде всего национал-социализм с его перфекционистской формой идеологического, эстетического и политического извращения, доведенного, по мнению Бодрийяра, до «ликующего принятия культуры смерти» [Бодрийяр, 2000, с. 323]. Французский философ считает, что во время симулякров имеет место «производство и воспроизводство» кода смерти. Однако, по нашему мнению, диагноз Бодрийяра не является фатальным для российской действительности: несмотря на то, что в сложной динамике Нового времени производство симулякров проникло и в Россию, оно не отражает векторности ее пути. Россия, по словам И. А. Ильина, призвана выполнить «историческую задачу», совершить тот «духовный путь», который может стать единственной альтернативой «культуры смерти» [Ильин, с. 436].

Т. Манн художественно продемонстрировал самые изощренные технологии инфицирования «тела мира» через демонические ин-

спирации зла. Так, по условию договора в романе «Доктор Фаустус» герой получает «гениальное время, окрыляющее время» [Манн, т. 5, с. 324]. Приобретаемый чертом взамен фундаментальный «отказ» от любви, трансцензус экстенденции, формирует новую реальность, новый мир, поскольку то, что мы называем миром, действительностью, не есть просто объектно-объективно, вне нас существующая реальность. Мир – это субъектно-объектная «встреча», субъектно-объектное *со-бытие*, в котором *со-участвует* человек: в этом принцип единства мира. Но в этом *со-бытии* всегда участвует тот или иной вид энергии из двух указанных Бердяевым «бездн» – «верхней» и «нижней» [Бердяев, с. 414]. Принцип любви помогает удержанию мира в противодействии «тайне беззакония» (2 Фес. 2 : 7), в то время как противоположный ему принцип заражает мир влечением к смерти, вызывая все ее формы – от философской смерти в драме сознания до апофеоза в непрерывных войнах.

В этой связи диалектика любви комплементарна по своей сути основным поискам в современном естествознании, которые, однако, все еще маркированы «принципом неопределенности» в микромире (Гейзенберг): это проблема симметрии/асимметрии в физике, парадоксы корпускулярно-волнового дуализма, антропный принцип, проблема локальности/внелокальности в теории элементарных частиц и др. Гуманитарная наука в своей предельной аподиктике, близкой христианскому словоцентризму бытия, имеет свой логокосмический код определенности: суть его сводима к усиливающемуся антропокосмическому противостоянию Логоса и Антилогоса, Истины и симулякра, любви к жизни и любви к смерти, в христианской традиции – Христа и Антихриста. Именно в этом поле эсхатологического напряжения проступают контуры двух фундаментальных герменевтических горизонтов, которые постмодерн, разорванный неопределенностями, пытается приговорить к закату [Лиотар].

Эти постмодернистские прогнозы необходимо соотнести с идеей Шпенглера: «Фаустовская западноевропейская культура, быть может, не последняя, но она наверняка самая насильственная, страстная, трагичнейшая в своем внутреннем противоречии между всеохватывающей одухотворенностью и глубочайшей разорванностью души. Возможно, в следующем тысячелетии, где-нибудь между Вислой и Амуром, явится ее бледный наследник...» [Шпенглер, с. 481]. Однако, с точки зрения Манна, это надежда не на «бледного наследника», а на то, о чем пишет Достоевский, «который побывал в аду» [Манн, т. 10, с. 330]. Размышляя о драматичном взаимодействии между Россией и Европой, Достоевский говорит как тот, кто, по оценке Манна, «мог быть воспринят как “великий учитель”» [Там же]:

И чего же мы достигли? Результатов странных: главное, все на нас в Европе смотрят с насмешкой, а на лучших и бесспорно умных русских в Европе смотрят с высокомерным снисхождением. <...>. Кон-

чилося тем, что они прямо обозвали нас врагами и будущими сокрушителями европейской цивилизации. Вот как они поняли нашу страстную цель стать общечеловеками! А между тем, нам от Европы никак нельзя отказаться, Европа нам второе отечество... Европа нам почти так же всем дорога, как Россия; в ней все Афетово племя, а наша идея – объединение всех наций этого племени... Как же быть? [Достоевский, т. 14, с. 25].

Т. Манн был одним из тех видных деятелей культуры Запада, кто считали, что Россия и Германия «должны идти в будущее рука об руку» [Kurzke, s. 284]. Манн до конца был сторонником России, но точнее, тайны Сфинкса России, персонифицированной для него в Достоевском. Это отмечают даже немецкие биографы Манна, говоря о России как о «стране Достоевского» [Ibid., s. 481].

Что узнал или почувствовал Манн, когда, находясь в эмиграции в США, писал в дневнике (август 1943 г.):

Говорил с друзьями о плохом отношении к России, о недостатке единства, о недоверии из-за отсутствия настоящего второго фронта... Такое впечатление, что дело идет уже не столько об этой войне, сколько о подготовке следующей [Манн, т. 10, с. 233]?

В этих словах прослеживается метаисторическая параллель с констатацией Достоевского о ментальном разрыве между Западом и Россией. Одновременно в этом же утверждении распознается пророческая симметрия к предвидению Манном будущей опасности времени симулякров для глобальной гибели человечества.

В памятной речи о Шиллере в 1955 г. Т. Манн сказал:

Последние полвека прошли под знаком регресса в духовном развитии человечества, ужасающего одичания, упадка культуры, потери всякого представления о справедливости, честности, верности... и нынешнее смятение умов – плохая порука тому, что мы не будем ввергнуты в третью войну, которая всему положила бы конец [Там же, с. 619].

Но человечество глухо к призыву о мире «в надвигающейся тьме невежества и потери памяти» и «в пьяном угаре от собственного скудоумия, крича во все горло о сенсационных рекордах в технике и спорте, неверными шагами бредет к пропасти, почти уже желанной» [Там же, с. 547, 619]. Что это, как не признаки времени симулякров, отмеченные великим писателем?

Достижение целей гуманизма Манн доверил «духу культуры», что отразилось в его выступлениях против интеллектуалов, не способных решить в гуманистическом ключе проблему соотношения природы и духа:

...Проблему благородства, которая и в самом деле связана с противоречием между природой и духом, не может решить дезертир и перебежчик, и, чтобы иметь право представлять природу против духа, как поступает Шпенглер, нужно обладать истинным благородством природы, подобно Гёте, который представлял ее в столкновениях с шиллеровским благородством духа [Там же, т. 9, с. 618–619].

Этот пафос гуманизма важен для понимания как самого Гёте, отождествляющего «дух человека» с его гуманистическим кредо, так и диалектики русского фактора в творчестве Манна.

В смешении веймарского классицизма и фаустовского мифа с его надеждой на «вечную женственность», послужившем на определенное время гуманистической вере Манна, парадоксальным образом игнорируются реалии революционной динамики европейской культуры первой половины XX в. – «принцип неопределенности» и парадоксы суперпозиции в квантовой физике, теория Фрейда о бессознательном «влечении к смерти», психоаналитические исследования К. Г. Юнга, который, ставя проблему нуминозного в психической жизни человека, спрашивает: «Что же, мы только воображаем, что наши души находятся в нашем обладании и управлении, а в действительности то, что наука именует “психикой” и представляет себе как заключенный в черепную коробку знак вопроса, в конечном счете есть открытая дверь, через которую из нечеловеческого мира время от времени входит нечто неизвестное и непостижимое по своему действию, чтобы в своем ночном полете вырывать людей из сферы человеческого и принуждать служить своим целям?» [Юнг, с. 122]. Нуминозное – вне гуманистического контроля: оно может, хоть и не всегда, ощущаться душой как нечто пришедшее извне, как динамическая реальность в бессознательном, которую трудно контролировать и которая, по Юнгу, способна подчинить сознание человека независимо от его воли. Юнг подходит к границе онтологического расщепления реальности с двумя горизонтами бытия – подлинное и совершенное в своей эссенциальной сущности и неподлинное, ущербное бытие, которое приобрело, однако, в современном мире парадоксальный статус эффективности в модусе симулятивной гиперреальности.

В исследовании проблематики зла к этой границе еще раньше подошла русская философия, например, В. С. Соловьев в своей последней работе «Три разговора об Антихристе»: «Есть ли зло только естественный недостаток, несовершенство, само собой исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная сила, посредством соблазнов владеющая нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» [Соловьев, с. 636]. Этот риторический вопрос важен не только для современного мира, но прежде всего для России. Сегодня она находится в бытийной ситуации, которая трактуется в герменевтическом

ключе русской философии как ситуация онтологического расщепления с тремя возможными «энергийными образами» человека, задающими соответствующие им нарративные стратегии [Хоружий, 1997; Хоружий, 1998].

В дискурсе «русской идеи» речь идет об «энергийных образах», соответствующих архетипам трех братьев Карамазовых в романе Достоевского: страстный архетип Дмитрия, в котором в противоречивой драме сталкиваются софийная (богоматериальная) и inferнальная (демонизированная) природа; умоцентрический архетип Ивана, возвращающего «билет» по известным гуманистическим причинам «слезинки одного ребенка»; христоцентрический архетип брата Алеши с его движением к необходимости обожения в синергийном соединении с Христом. Достоевский как художник оказался почти разорванным в столкновении этих трех энергийных типов, эволюция которых определила нарративную историю его творчества.

В аспекте энергийной типологии главным фактором русского влияния в творчестве Манна является Достоевский. Нарративная эволюция Томаса Манна фундирована особым метанарративом, на основе которого через определенные текстовые процедуры осуществляется десубъективизация повествования. Фаустовский гений этого метанарратива задает нуминозную динамику имперсонального становления в текстуре мнящего себя самотождественным автора: Манн втянут в языковую гравитацию фаустовского антилога, в котором личная неопределенность становится объективной структурой, реализующей код смерти собственной культуры. Эпическое рассказывание в стремлении воспроизводства «энергийного образа» фаустовского гуманистического мифа отмечено признанием семиотической тотальности антимифа, в котором текст, по жестокому диагнозу Бодрийяра, становится местом «истребления имени Бога» [Бодрийяр, с. 338], но одновременно и «приглашением на собственную казнь» (Набоков).

Рассмотрение романа «Доктор Фаустус» с позиций постмодернистской эстетики предпринято в работе Г. Г. Ишимбаевой, ссылающейся на предложенную Ф. Цедером трактовку романа Манна как «литературного документа скептического гуманизма» [Ишимбаева, с. 59]. Соглашаясь с гипотезой исследователя о том, что Теодор Адорно есть тот «действительный тайный советник» [Манн, т. 9, с. 356], который в своей философии музыки дал Манну теоретический ключ к идее романа, мы полагаем, что в его идейной позиции присутствует фактор Достоевского. Метанарратив «Доктора Фаустуса» соответствует следующему высказыванию Манна о творчестве Достоевского: это «психологическая лирика в самом широком смысле этого слова, исповедь и леденящее кровь признание, беспощадное раскрытие преступных глубин собственной совести» [Там же, т. 10, с. 330].

Именно «глубокий, преступный и святой лик Достоевского» [Там же, с. 328] задал парадокс, отраженный в словах «вариационного творения Леверкюна»: «Гибну как дурной, но добрый христианин» [Там же, т. 5, с. 629]. В жанре эссеистики Манн не допускает десубъективизации в гуманистическом идеале умоцентрического контроля над ситуацией. Иначе обстоит дело с его художественным творчеством, в метанарративной основе которого «подпольный человек» все время пребывает в драматичной асимметрии гётевского идеала «здорового аристократизма» и фигуры двойника. Вот почему в диалектической эволюции Манна важно учесть его собственное прозрение:

Но как я могу отдать себя всего в жертву, одновременно не отдав в жертву и тот мир, который является моим представлением... моим переживанием, моим сновидением, моей болью?. Читайте это! Запомните это! Это – послание, маленький манифест!. Я все еще рисую человечков, контуры, и они никого не изображают, кроме меня самого [Там же, т. 9, с. 19].

Это заявление выполнено в коде предельной честности экзистенциального персонализма, который в «энергийном образе» Манна еще не достигает покаянной границы христианской ответственности, выраженной у Достоевского в учении старца Зосимы. Но в романе «Доктор Фаустус» и в поздних эссе Т. Манна звучит «достоевское»:

В том, что я говорил вам о Германии... – во всем этом нет ничего от ученой холодности, отчужденности, беспристрастности, все это живет во мне, все это я испытал на себе [Там же, т. 10, с. 325].

Здесь покаянные души Манна и Достоевского сходятся в общем знаменателе, роднящем их в метанарративе трансгрессии.

Итог этой трансгрессии у Достоевского и Манна разный, но именно он подчеркивает метаисторическое отличие России как культуры сердца от Германии как культуры фаустовского ума. Вот почему так сильно различаются внехудожественные нарративы Достоевского и Манна. В «Дневнике писателя» Достоевский в идейном отношении изоморфен своему художественному миру. В эссеистике Манна, напротив, просматривается нарративный конфликт между философствующим гуманистом и экзистенциальным художником, находящимся в мощном поле воздействия мифогенных структур бессознательного. Ум и сердце как экзистенциально-энергийные категории метанарратива Манна разобщены. Православное сведение ума в сердце ведет у Достоевского к формированию нового качества «энергийного образа», в параметрах которого человек не стыдится заступить за назначенную Манном «меру» и объявить экзистенциальный вызов со стороны метаисторической дизъюнкции: или с Христом, или с бесами.

В пересечении высотных и глубинных пределов энергийной вертикали бытия с темпоральной горизонтальностью «здесь-бытия», согласно Достоевскому, в сознании рождается стыд, если человек боится истины. В главе «Нечто о вранье» из «Дневника писателя» Достоевский пишет об опасности «русского лганья», нередко приобретающего форму «деликатной взаимности вранья» [Достоевский, т. 12, с. 140]. Но это «вранье» он отличает от «мирового», которое на бессознательном уровне уже не дает о себе знать в стыде. Для русского вранья характерно переживание «чуть ли не прирожденного стыда».

Диагностируя конфликт сердца и ума в творчестве Манна, мы считаем, что он более всего проявляется в двух экзистенциалах немецкого гения – в сомнении, но прежде всего в стыде. Живя в «обезбоженном мире», но никогда не отрекаясь от религиозности, Манн стыдился говорить о ней напрямую. Не упоминая Христа, Манн выбирает гётевское понимание Бога: «Но что же такое Бог? Разве он не всеобъемлющее, не пластический принцип, не всеведающая справедливость, не всеохватная любовь? Вера в Бога – это вера в любовь, в жизнь и в искусство» (ор. cit.: [Ibid, с. 266]). Здесь, без всякого сомнения, проявляется та новоевропейская вера в коде деизма или космического теизма, которая свойственна многим видным гениям современной науки, например, Эйнштейну или Ф. Коллинзу [Коллинз]. Но о теистическом смысле русской идеи можно говорить только в связи с христоцентризмом, а не в свете «чуда генома», побудившего Коллинза к его «доказательству Бога».

В письме Паулю Аманну (25 марта 1917 г.) Т. Манн пишет: «В русских делах все идет кувыркком... Что обо всем этом мог бы сказать Достоевский?» (ор. cit.: [Kurzke, s. 280]). Дирк Кемпер, отмечая, что именно Достоевский побудил Манна к радикальной переоценке взглядов, подвергает критике дискурсивную дисциплину Манна в попытке освоения идей «Дневника писателя» [Kemper, s. 81–92]. Серьезной критике подвергнут и сам Достоевский, который аподиктически утверждает:

Задача Германии – одна, и прежде была, всегда. Это ее протестантство... всегдашний протест ее – против римского мира, начиная с Арминия, против всего, что было Римом и римской задачей [Достоевский, т. 14, с. 177].

Именно знакомство с этими суждениями Достоевского в 1916 г. побудило Манна, по верному предположению Кемпера, к написанию эссе «Протест», в котором с позиции «аполитичного наблюдателя» он излагает свое понимание «мировой задачи» Германии в условиях Первой мировой войны.

Общее измерение «духа» русского «святого грешника» Достоевского и «дурного, но доброго христианина» Манна – важный повод для прозрения в суть мучительной драмы, до сих пор рвущей в кло-

чья все попытки жизненно важного эссенциального диалога между Германией и Россией. По надежде Гёте, германский Фауст, пройдя последнее испытание всеми архетипическими искушениями европейского духа, вернется, как Иов, к Богу. Этим искушениям подвергнута и Россия, но у нее есть «русская идея», которая, в сравнении с протестной «мировой задачей» Германии, лишена духа национализма. Важные смысловые акценты манновского эссе о германской протестной задаче обнаруживаются в контексте следующего высказывания автора «Дневника писателя» о России:

Мы предугадываем, и предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности [Там же, т. 11, с. 7].

Постигая болезнь бытия, Ницше и Достоевский находят против нее разные лекарства: Ницше – в прыжке за пределы гуманистического разума к сверхчеловеку по «ту сторону добра и зла», Достоевский – в любви в христианском трезвении разума, дающего «высшее ощущение силы, равно как и творческое выражение этой силы» [Манн, т. 10, с. 339]. В поле напряжения между «люциферовским гением» Ницше и «византийским Христом» Достоевского Манн, казалось бы, выбирает русского «святого грешника» и его истину о человеке «во имя нового гуманизма... прошедшего через все адские бездны мук и познания» [Там же, с. 339, 345]. Но, сохраняя гуманистический нейтралитет в противостоянии Неба и Ада, Манн говорит: «Достоевский – но в меру, Достоевский – с мудрым ограничением» [Там же, с. 345]. Одно из самых высокочастотных понятий в семиосфере Манна – «дух»: на какой дух рассчитывает его «мера»? Сила этого духа действует в темпоральной мерности и имманентности гуманизма, пытающегося укрыться от вторжений трансцендентных сил. Несмотря на то, что Манн редко упоминает Канта, трудно не заметить близости его взглядов попытке трансцендентального нейтралитета Канта по отношению ко всем проявлениям нематериальных сил, нашедшего отражение в работе «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Но этот нейтралитет, базирующийся на вере в практический разум с его основой в идее свободы как моральной причинности в мире явлений, уже давно нарушен жесточайшими деформациями ума и совести, что после демонического опыта ада национал-социализма не остановило то, что самые изощренные мыслители постмодерна приравнивают к виртуальной форме апокалипсиса, лишаящей нас реального переживания.

Понимая основную особенность германского духа, находящегося в сложнейшей траектории фаустовского искушения, Достоевский разделял гётевскую надежду на «вечную женственность» с ее волей к спасению. Однако Манн не так, как Достоевский, понимает «гётевскую концепцию немечества» с ее духом протеста против антихристианской идеи [Там же, с. 96]. При сравнении Манна и Достоевского важно учесть то, что отличает их представления о мессианизме: это разные духовные трансценденции, которые обуславливают в конечном итоге разные виды любви. У Достоевского любовь в духе Христа; у Манна – любовь в идеале «аполитичного» Гёте, в духе «империализма любви», столь важного для манновской надежды на «переход в новый мир» [Там же, с. 71–72]. Творческая судьба Манна свидетельствуют о том, что он верил в гётевский идеал мистического имманентизма, способного воспользоваться «демоническими силами» из прошлого в бюргерском проекте Фауста. Поэтому гётевско-фаустовская концепция Томаса Манна переключается с оценкой Бердяевым трактата Шпенглера «Закат Европы» как «предсмертных мыслей Фауста».

Список литературы

- Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / пер. с нем. С. Ромашко. М. : Медиум, 1996. 240 с.
- Бердяев Н. А.* Философия творчества, культуры и искусства : в 2 т. М. : Искусство, 1994. Т. 1. 542 с.
- Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть / пер. с франц. С. Н. Зенкина. М. : Добросвет, 2000. 387 с.
- Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений : в 15 т. Л. : Наука, 1988–1996.
- Зенкин С. Н.* Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М. : Добросвет, 2000. С. 5–40.
- Ильин И. А.* О русской идее // Русская идея. М. : Республика, 1992. С. 436–443.
- Ишимбаева Г. Г.* Трансформация образа Фауста в романе Томаса Манна // Гётевские чтения. М. : Наука, 1999. С. 58–71.
- Коллинз Ф.* Доказательство Бога : Аргументы ученого / пер. с англ. М. Сухановой. М. : Альпина нон-фикшн, 2008. 215 с.
- Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна / пер. с франц. Н. Шматко. М. : Ин-т эксперимент. социологии ; СПб. : Алетейя, 1998. 160 с.
- Манн Т.* Собрание сочинений : в 10 т. М. : Худ. лит., 1959–1961.
- Рикер П.* Конфликт интерпретаций : Очерки о герменевтике / пер. с франц. И. Вдовиной. М. : Канон-Пресс-Ц ; Кучково поле, 2002. 624 с.
- Соловьев В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2. С. 735–762.
- Тарасов Б. Н.* «Отчет о виденном, слышанном и прочитанном» // Достоевский Ф. М. Дневник писателя : Избранные страницы. М. : Современник, 1989. С. 5–34.
- Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М. : Изд-во гуманитар. лит., 1998. 352 с.
- Хоружий С. С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопр. философии. 1997. № 6. С. 53–68.

Шпенглер О. Человек и техника / пер. с нем. А. Руткевича // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. С. 454–494.

Юнг К. Г. Психология и поэтическое творчество (фрагменты) / пер. с нем. С. Аверинцева // Самосознание культуры и искусства XX века : Западная Европа и США. М. ; СПб : Университет. книга, 2000. С. 114–130.

Kemper D. Die „deutsche Slavophilie“ und der Krieg : Dostojevskij in Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“ // Русская германистика. Т. 12. Литература и война: ситуация 1914–1918 годов. М. : Языки славян. культуры, 2015. С. 81–92.

Kurzke H. Thomas Mann : Das Leben als Kunstwerk. München : Beck, 2002. 672 S.

References

Baudrillard, J. (2000). *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death] / transl. by S. N. Zenkin. Moscow, Dobrosvet. 387 p.

Benjamin, V. (1996). *Proizvedenie iskusstva v epokhu ego tekhnicheskoi vosproizvodimosti* [The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction] / transl. by S. Romashko. Moscow, Medium. 240 p.

Berdyayev, N. A. (1994). *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva v 2 t.* [Philosophy of Creativity, Culture and Art. 2 Vols.]. Moscow, Iskusstvo. Vol. 1. 542 p.

Collins, F. (2008). *Dokazatel'stvo Boga: Argumenty uchenogo* [The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief] / transl. by M. Sukhanova. Moscow, Al'pina non-fikshn. 215 p.

Dostoyevsky, F. M. (1988–1996). *Sobranie sochinenii v 15 t.* [Collected Works. 15 Vols.]. Leningrad, Nauka.

Ilyin, I. A. (1992). O russkoi idee [On the Russian Idea]. In *Russkaya ideya*. Moscow, Respublika, pp. 436–443.

Ishimbaeva, G. G. (1999). Transformatsiya obraza Fausta v romane Tomasa Manna [The Transformation of the Image of Faust in the Novel by Thomas Mann]. In *Getevskie chteniya*. Moscow, Nauka, pp. 58–71.

Kemper, D. (2015). Die „deutsche Slavophilie“ und der Krieg. Dostojevskij in Thomas Manns „Betrachtungen eines Unpolitischen“. In *Russkaya germanistika*. Vol. 12. Literatura i voyna: situatsiya 1914–1918 godov. Moscow, Yazyki slavyanskoi kul'tury, pp. 81–92.

Khoruzhii, S. S. (1997). Rod ili nedorod? Zametki k ontologii virtual'nosti [Type – or Under-Type? Notes on the Ontology of Virtuality]. In *Voprosy filosofii*. No. 6, pp. 53–68.

Khoruzhii, S. S. (1998). *K fenomenologii askezy* [On the Phenomenology of Asceticism]. Moscow, Izdatel'stvo gumanitarnoi literatury. 352 p.

Kurzke, H. (2002). *Thomas Mann: Das Leben als Kunstwerk*. München, Beck. 672 S.

Lyotard, J.-F. (1998). *Sostoyanie postmoderna* [The Postmodern Condition: A Report on Knowledge] / transl. by N. Shmatko. Moscow, Institut eksperimental'noi sotsiologii, St Petersburg, Aleteiya. 160 p.

Mann, T. (1959–1961). *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works. 10 Vols.]. Moscow, Khudozhestvennaya literatura.

Ricœur, P. (2002). *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenевtike* [The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics] / transl. by I. Vdovina. Moscow, Kanon-Press-Ts, Kuchkovo pole. 624 p.

Solovyov, V. S. (1988). Tri razgovora o voine, progresse i kontse vseмирnoi istorii, so vklucheniem kratkoi povesti ob antikhriste i s prilozheniyami [Three Conversations about War, Progress, and the End of World History, with the Inclusion of a Short Story about

Antichrist and Addenda]. In Solovyov, V. S. *Sochinenia*. 2 Vols. Moscow, Mysl'. Vol. 2. pp. 735–762.

Tarasov, B. N. (1989). “Otchet o vidennom, slyshannom i prochitannom” [“Report on the Seen, Heard and Read”]. In Dostoyevsky, F. M. *Dnevnik pisatelya: Izbrannye stranitsy*. Moscow, Sovremennik, pp. 5–34.

Spengler, O. (1995). *Chelovek i tekhnika* [Man and Technics] / transl. by A. Rutkevich. In *Kul'turologiya. XX vek: Antologiya* [Culturology. 20th Century. Anthology]. Moscow, Yurist, pp. 454–494.

Jung, C. G. (2000). *Psikhologiya i poeticheskoe tvorchestvo* (fragmenty) [On the Relation of Analytical Psychology to Poetry] / transl. by S. Averintsev. In *Samosoznanie kul'tury i iskusstva XX veka. Zapadnaya Evropa i SShA* [The Self-Consciousness of Culture and Art of the 20th Century. Western Europe and USA]. Moscow, St Petersburg, Universitetskaya kniga, pp. 114–130.

Zenkin, S. N. (2000). J. Baudrillard: *vremya simulyakrov* [J. Baudrillard: The Time of Simulacra]. In Baudrillard J. *Simvolicheskii obmen i smert'*. Moscow, Dobrosvet, pp. 5–40.

The article was submitted on 01.07.2018